

Annales. Economies, sociétés, civilisations

Lecture de la sourate 18

Mohammed Arkoun

Abstract

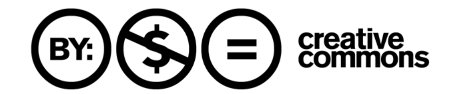
Reading surah 18M. Arkoun In this article, the author analyses the methods and evaluates the results of the classical exegesis as applied to surah 18 of the Qur'an. He then proposes new strategies for approaching quranic speech.

Citer ce document / Cite this document :

Arkoun Mohammed. Lecture de la sourate 18. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 35e année, N. 3-4, 1980. pp. 418-435;

doi : https://doi.org/10.3406/ahess.1980.282644

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_3_282644



LECTURE DE LA SOURATE 18

« Wa idhâ qara'ta-l-qur'ân ja'alnâ baynaka wa bayna-l-ladhina lâ yùminùna bi-l-âkhirati ḥijâban mastùran. »
(*Coran*, 17, 45)

« Wa idhâ quri'a-l-qur'ân fa-stami'ù lahu wa anṣiṭù la'allakum turḥamùna. »
(*Coran*, 7, 204)

« Un langage est d'abord une catégorisation, une création d'objets et de relations entre ces objets. »
(É. Benvéniste, *PLG*, I, p. 83)

« L'activité scientifique n'est pas une accumulation aveugle de vérités ; la science est sélective et recherche les vérités qui comptent le plus soit par leur intérêt intrinsèque, soit comme outils pour affronter le monde. »
(W. Van O. Quine, *Méthodes de logique*, p. 11)

Ces quatre citations définissent très exactement le sens de notre entreprise ainsi que les principes épistémologiques de sa réalisation. Le verset 17, 45* parle d'« un voile invisible » — donc une séparation — entre le Prophète récitant la Prédication (= la Parole révélée) et « ceux qui ne croient pas en l'Autre vie » ; le verset 7, 204 nous apprend que la Prédication est *récitée* (non lue) et qu'elle doit être *écoutée* attentivement dans le silence. La portée religieuse de ces indications ne nous intéresse pas ici ; il s'agit d'attirer l'attention, dès le départ, sur les opérations arbitraires qu'entraîne toute décision de *lire* un énoncé qui se présente explicitement comme une parole destinée à l'écoute d'une assemblée dans des conditions extérieures et des dispositions intérieures très précises.

Il reste que, parole ou texte, nous avons à recevoir un langage, c'est-à-dire à déchiffrer « une catégorisation, une création d'objets et de relations entre ces objets ». C'est ce qu'a fait l'exégèse musulmane depuis que la Prédication a été

* Le premier chiffre désigne la sourate, et le second le verset.

consignée dans un texte canonique appelé *Muṣḥaf*. Cependant, l'activité exégétique est restée enfermée, durant sa phase la plus productive (IIe-VIe/VIIIe-XIIe siècles), dans l'espace épistémique médiéval ; même dans la période contemporaine, l'exégèse musulmane demeure sous la dépendance stricte de *l'a priori* théologique du Coran, Parole increéée de Dieu. En outre, aujourd'hui comme hier, cet *a priori* recouvre aussi un impératif politique : les classes dirigeantes ont toujours recherché dans l'autorité transcendante du Coran une légitimation que n'assurent ni le principe dynastique, ni le suffrage populaire trop grossièrement manipulé.

Cela veut dire qu'une lecture du Coran, aujourd'hui, ne peut être un exercice intellectuel plus soucieux de construction formelle ou « d'accumulation aveugle de vérités » que de clarification d'une situation culturelle dominée par les idéologies militantes. On visera simultanément un intérêt théorique en contribuant à une typologie du discours religieux et un intérêt pratique en forgeant, pour la pensée islamique contemporaine, des outils plus efficaces que ceux qu'elle croit devoir rechercher encore dans sa tradition classique.

On commencera par rassembler les caractéristiques irréductibles du texte ; on pourra ainsi mieux situer la méthode et les données de l'exégèse classique ; en soulignant les insuffisances de celle-ci, on espère ouvrir la voie à la lecture plurielle qui sera proposée.

I. Le texte

On sait que les sourates constituent rarement des unités textuelles homogènes. Elles sont le plus souvent une juxtaposition de versets dont les dates, les situations de discours, les contenus, les formes diffèrent plus ou moins nettement. Cela n'exclut pas la possibilité de trouver une idée centrale, même dans une « unité » particulièrement longue comme la *Baqara* (sourate 2). La situation se complique lorsqu'il y a des déplacements, des insertions de versets dans une unité narrative, ainsi qu'on va le voir avec notre sourate.

Un premier examen permet de repérer, dans la sourate 18, les éléments constitutifs suivants :

1. Une suite de 8 versets qui ne peuvent être considérés comme une « introduction » [1], car ils évoquent des motifs différents, souvent repris dans le Coran : à ce titre, ils renforcent l'unité du corpus global, plus qu'ils ne s'articulent au corpus partiel que constitue notre sourate. Chronologiquement, ces versets appartiendraient à la période médinoise, alors que l'ensemble de la sourate (hormis 26-31 et 83-101) est rattaché à la fin de la période mekkoise [2].
2. Les versets 9-25 forment une première unité narrative : c'est le fameux récit des Sept Dormants appelés ici « les gens de la caverne » *(ahl al-kahf)*. Une particule disjonctive (*am* = ou) suggère un lien avec la partie antécédente (en fait absente) de l'alternative : ou penses-tu... Les traducteurs ont généralement négligé cette particule ; le commentateur Râzî propose une articulation avec le verset précédent, mais avec la formule restrictive « Dieu sait mieux ».

Tel qu'il est transmis, le texte de ce récit a subi des transformations. R. Blachère a bien mis en évidence, par une disposition typographique, deux versions parallèles des versets 9 à 16. En outre, le verset 25 trouverait plutôt sa place après 11 s'il ne se terminait par une rime en *'a*, alors que l'ensemble du récit

comporte des versets rimant en *dâ*. On a relevé aussi, dans ce même verset, une anomalie syntaxique (*sinîna* au lieu de *sana* après 300 [ans]) qui « suggère bien des hypothèses sur les conditions de fixation du texte » (R. Blachère).
3. Les versets 27-59 ne se rattachent au récit précédent et à celui qui leur fait suite (60-98) que par les marques de l'énonciation (cf. *infra*) communes à tout le discours coranique. Comme les versets 1-8, ils reprennent des thèmes courants de la prédication adressée tantôt au Prophète personnellement, tantôt aux hommes (croyants/incrédules) par l'intermédiaire du Prophète. On y relèvera un noyau de 12 versets (32-44) qui développent la parabole du maître des jardins, corroborée par l'image de la vie immédiate aussi éphémère que l'eau descendue du ciel (45-46).
4. On retrouve le discours narratif des versets 60 à 98. Deux récits puisant des éléments dans une source commune — *Le Roman d'Alexandre* — y sont articulés par le verset 82 « et ils t'interrogeront sur Dhû-l-Qarnayn ». Cette unité narrative relativement longue est indépendante du reste du texte ; seule l'assonance *â* et certaines marques de l'énonciation l'y relient.
5. La sourate s'achève avec les versets 99-110 qui ramènent à ce que nous appellerons le discours prédicatif.

Dire que nous avons là une juxtaposition d'énoncés disparates, c'est affirmer implicitement la primauté des normes rhétoriques et logiques qui, dans la tradition de l'écriture dérivée d'Aristote — et parfaitement connue des Arabo-musulmans —, ont commandé toute composition textuelle. On se gardera de perpétuer un tel préjugé ; on cherchera plutôt à remédier aux insuffisances de l'analyse philologique qui a eu, cependant, le mérite d'ouvrir un champ d'enquête refusé ou ignoré par l'esprit d'orthodoxie ; on fera valoir les données particulières du Discours coranique pour poser des problèmes escamotés par les récentes méthodologies linguistiques et sémiotiques. Avant d'appliquer celles-ci à des segments choisis pour faire fonctionner la mécanique analytique et l'appareil conceptuel prônés par telle école, il faudra réfléchir sur les *enjeux cognitifs* des multiples décisions qu'implique la lecture d'un discours au statut mal défini. Pour préparer à une telle réflexion, il est nécessaire d'évaluer les procédés et les données de l'exégèse classique : que convient-il d'en retenir et que faut-il ranger dans une pratique culturelle désuète ?

II. L'exégèse classique

On peut distinguer trois lignes de force dans l'exégèse de la sourate 18 : — l'exégèse grammaticale et historico-mythique des commentateurs classiques ; — « l'exégèse analytique et statique de l'orientalisme », selon l'expression de L. Massignon ; — l'expansion symbolique des thèmes spirituels archétypiques de la sourate dans l'imaginaire collectif, en milieu chî'ite et mystique notamment.

On s'arrêtera ici à la première tendance qui a recueilli les récits de la plus ancienne tradition et a fixé le cadre, les procédés, les principales explications de toute l'activité exégétique jusqu'à nos jours. Ainsi, l'érudition orientaliste et le travail de l'imaginaire collectif sont restés dépendants des données réunies par les grands commentateurs. Précisons qu'il ne s'agit pas seulement de la dépendance à l'égard de la documentation fournie par les sources anciennes, érigées souvent à tort — comme on va le voir — en sources de première main ; les trois tendances

peuvent être qualifiées de *classiques* dans la mesure où elles ont réussi à imposer jusqu'à maintenant leurs modèles cognitifs respectifs et où ces modèles contraignants réfèrent soit à la thématique historico-transcendantale de la connaissance, à l'intérieur des limites reconnues par tous « les peuples du Livre » *(ahl al-kitâb)* comme dit le Coran [3], soit à la méthodologie historiciste et philologique plus ou moins dominée par le postulat positiviste. Notre intervention se distinguera des précédentes par une double visée : travailler en historien à l'élaboration d'une histoire exhaustive — histoire profonde de l'*épistémé* et histoire de surface des œuvres — des sociétés produites sous l'emprise plus ou moins directe des normes rectrices du Discours coranique [4] ; soumettre les résultats de cette « anthropologie du passé » [5] à une réflexion philosophique critique en relation avec les problèmes posés dans la vie quotidienne des sociétés encore in-*formées* par le phénomène du Livre révélé.

Il se trouve que la sourate 18 qui rassemble trois récits profondément enracinés dans la vieille mémoire collective du Proche-Orient, permet de récapituler les traits essentiels de l'exégèse classique. Parmi les très nombreux commentaires composés depuis le IIIᵉ/IXᵉ siècle, ceux de Ṭabarî (m. 311/923) et de F. D. Râzî (m. 606/1209) jouissent d'une autorité incomparable tant parmi les musulmans que parmi les islamologues. Le premier a recueilli dans un monumental ouvrage en 30 tomes un nombre impressionnant d'*akhbâr* (= à la fois récits, traditions, informations) diffusés dans l'aire islamisée du Proche-Orient durant les trois premiers siècles de l'Hégire. Ce document de première importance pour l'histoire n'a encore fait l'objet d'aucune monographie qui mette fin à l'image d'un Ṭabarî compilateur « glouton », « objectif » par indifférence aux contenus des traditions rapportées [6]. En fait, il a sélectionné et ordonné ses informations en fonction de ses positions politiques et religieuses : il a visé à réconcilier les musulmans sur la base d'un zaydisme modéré qui se traduit par un effort pour légitimer le pouvoir abbaside, disqualifier les Omeyyades et le chî'isme politique. Cela explique l'insistance du commentateur pour harmoniser les variantes du texte coranique *(qirâ'ât),* paraphraser les versets dans une langue simple et claire, trancher les points controversés avec une prudence calculée. Grâce à ces procédés, à la fois clarificateurs et conciliateurs, les explications de Ṭabarî se sont imposées avec une telle constance à la tradition exégétique qu'elles ont éclipsé les courants et les positions peu ou pas consacrés dans la source-modèle.

Cette influence indiscutée est attestée même chez F. D. Râzî qui est pourtant un esprit de grande envergure ; son commentaire également monumental, témoigne d'une pénétration religieuse, d'une culture scientifique et philosophique peu communes. Il ajoute ainsi aux explications « orthodoxes » de son prédécesseur, des préoccupations de cohérence entre le Discours coranique et les enseignements des disciplines philosophiques et scientifiques qui, au VIᵉ/XIIᵉ siècle, occupaient une grande place dans la culture arabe. C'est à ce dernier titre que Râzî est devenu l'initiateur d'un autre courant exégétique qui a connu, depuis le XIXᵉ siècle, un regain d'actualité sous le nom de concordisme [7].

Comment ces deux auteurs ont-ils « lu » la sourate 18 ? Quels sont les principes de leur exégèse, les procédés de leur exposition et les résultats obtenus ?

II-1. Les principes

Les principes dont il va être question ne sont pas des postulats arbitraires surimposés de l'extérieur au Discours coranique ; ils constituent l'armature logico-sémantique inscrite dans la forme linguistique de ce Discours. Sans doute, cette armature va-t-elle fonctionner comme un ensemble de postulats théologiques qui entraîneront un immense travail d'amplification, de mythologisation, de transcendantalisation des énoncés coraniques ; mais il n'en reste pas moins que chacun des cinq principes que nous allons exposer, a une base linguistique explicite dans le Coran.

Le premier principe est que la totalité du Discours coranique réuni dans le corpus canonique *(Muṣḥaf)* est la Parole de Dieu adressée au Prophète personnellement ou à diverses créatures par l'intermédiaire du Prophète-transmetteur. La sourate 18 commence par ce verset : « Louange à Dieu qui fit descendre sur Son serviteur le Livre et n'y mit point de tortuosité. »

Ṭabarî commente :

> Abû Ja'far dit : Dieu — que Sa mention soit exaltée — : « Louange à Dieu qui confia Sa Mission à Muḥammad en particulier, le choisit pour la transmettre à partir de Lui ; il le chargea ainsi auprès de Ses créatures de la fonction de prophète-envoyé, il fit descendre sur lui Son Livre bien ordonné auquel Il n'attacha aucune tortuosité... » (*Tafsir, XV, 117).*

Le fonctionnement du Discours coranique, même dans ses unités narratives, est commandé par une structure invariable des relations de personne : le locuteur-auteur-destinateur (= Allah) adresse un message à un destinataire premier (= Muḥammad), lui-même énonciateur (mais non locuteur-auteur) du message, à l'intention d'un destinataire second (= les êtres humains). Ce réseau de la communication est rappelé par le commentateur qui introduit l'explication de chaque verset par la formule : le Très-Haut dit à Son Prophète Muḥammad... La contrainte structurelle des relations de personne s'exerce avec une telle force que le statut du narrateur par rapport à celui du locuteur-auteur est souvent discuté. A propos du verset 25 (et ils séjournèrent dans leur caverne 300 ans et en ajoutèrent 9), Ṭabarî commente : « Les interprètes divergent sur la signification de ' ils séjournèrent '... » ; pour les uns, c'est une information rapportée par le Très-Haut d'après les peuples du Livre qui narrent cela sous cette forme ; à l'appui de cette interprétation, ils invoquent l'énoncé de Dieu : « Dieu sait mieux le temps qu'ils demeurèrent » (verset 26) ; si, ajoutent-ils, il s'agissait d'une information de Dieu sur le temps de leur séjour dans la caverne, la proposition « Dieu sait mieux... » n'aurait point de sens (*ibid.*, XV, 141).

Le second principe qui découle du précédent, c'est que le Coran n'est pas un document qu'interroge l'historien, mais une parole de vie : les énoncés déterminent les conduites rituelles, éthiques, juridiques des croyants ; ils délimitent le champ de leur activité intellectuelle et imaginaire ; ils engendrent et nourrissent les formes de leur sensibilité. Voilà pourquoi, l'exégèse du discours prescriptif qui a permis l'élaboration de la Loi religieuse *(charî'a)* a eu la priorité et a imposé ses méthodes (cf. la science des sources-fondements de la Loi = *uṣûl al-fiqh)* à l'analyse des autres types de discours. La place prise par la sourate 18 dans la méditation populaire, la diffusion exceptionnelle de ses thèmes spirituels,

mises en relief par l'exégèse, illustrent la force structurante et suscitatrice du Discours coranique en tant que parole de vie : c'est ce qu'on nommera la fonction *existentiale* du Discours coranique, fonction qu'on aura garde d'évacuer ou de réduire lorsqu'on s'intéressera au discours narratif notamment [8]. On se demandera si la fonction existentiale est assurée par l'organisation narrative du Discours coranique ou par le cadre narratif élaboré au cours des deux premiers siècles de l'Hégire [9] pour donner une cohérence formelle aux corpus disparates que sont la plupart des sourates et une assise existentielle concrète (= la vie du prophète ou *sîra)* aux versets trop allusifs, ou trop généraux. On donnera un exemple précis de ce procédé dans le prochain paragraphe.

Le troisième principe est que la totalité des énoncés consignés dans le corpus canonique sont rigoureusement authentiques : il ne s'y mêle aucune parole *non divine.* Dans Ṭabarî,qui est encore proche de la période des divergences dans la transmission des formes textuelles, on trouve de fréquentes mentions de « lectures » différentes, mais avec deux soucis constants : les écarts trop difficiles à concilier avec les normes théologiques « orthodoxes » sont rejetés ; les autres sont intégrés dans l'économie sémantique du Discours coranique. En d'autres termes, le travail de Ṭabarî se présente comme un effort d'harmonisation, de rationalisation, de stabilisation littéraire d'un corpus transmis à la fois oralement et graphiquement pendant trois siècles [10]. Après Ṭabarî, les variantes sont si « intégrées » qu'elles sont rapportées anonymement avec la forme passive *quri'a* (on a lu).

Ce troisième principe en engendre un quatrième qui a maintenu l'exégèse classique dans des difficultés qu'elle n'a pu surmonter : les énoncés recueillis dans le corpus canonique constituent un espace linguistique irréductible à aucun autre, bien qu'il soit manifesté dans une langue humaine : l'arabe. Tous ces énoncés sont normatifs tant sur le plan de la forme que de la substance de l'expression. Il en résulte toute une linguistique asservie, *en droit,* à un acte de foi, ouverte, *en fait,* aux enseignements des réalisations profanes du système de la langue arabe. Pour toute discussion sémantique, Ṭabarî invoque explicitement l'autorité des « spécialistes de la langue arabe » *(ahl al-'ilm bi-kalâmi-l-'arab, ahl al-'arabiyya)* distingués des spécialistes de l'interprétation *(ahl al-ta'wîl).* Selon une pratique généralisée dans la littérature philologique et lexicographique durant les trois premiers siècles de l'Hégire, un grand nombre de termes du Discours divin sont éclairés, ou fixés sémantiquement à l'aide de vers puisés dans la poésie archaïque avec, souvent, la simple indication « comme a dit un poète ». Cela veut dire que pour stabiliser la forme et le contenu normatifs de la Révélation, l'exégèse classique a puisé sans discernement dans un complexe de données linguistiques, littéraires, historiques, hagiographiques, mythiques, rassemblées pendant trois siècles d'intense activité pluridisciplinaire (grammaire, philologie, lexicographie, biographies, histoires régionales, législation, anthologies...). La recherche actuelle s'oriente heureusement vers la clarification historique d'une période particulièrement embrouillée où le Coran était à la fois un enjeu ultime, une autorité absolue, une arme de combat, une source d'espérance, un refuge irremplaçable dans les moments d'adversité.

II-2. Les procédés

Il y a une étroite dépendance fonctionnelle entre les principes cognitifs qu'on vient de définir et l'ensemble des procédés d'exposition communs à toute la littérature exégétique : les principes entraînent une méthode dont ils reçoivent, en retour, une consistance et une confirmation. Les procédés les plus caractéristiques apparaîtront clairement dans deux passages que nous emprunterons à Ṭabarî et un développement de Râzî.

Le premier passage est un récit-cadre où sont exposées les circonstances immédiates qui ont motivé la révélation de toute la sourate 18. Ṭabarî donne ce récit classique dès le verset 1 ; avant lui, Muqâtil b. Sulaymân (m. 150/767), contemporain d'Ibn Isḥâq (m. 151/768), a rapporté le même récit à propos du verset 9 ; Râzî suit l'exemple de Muqâtil et rapporte, comme Ṭabarî, la version d'Ibn Isḥâq.

> Abû Kurayb nous a rapporté d'après Yûnus b. Bakîr, d'après Muḥammad b. Isḥâq qui a dit : un maître venu d'Égypte il y a quelque 40 ans, nous a rapporté d'après 'Ikrima, d'après Ibn 'Abbâs qui a dit (recension d'Abû Ja'far al-Ṭabarî [12]) :
>
> Quraych dépêcha auprès des rabbins juifs de Médine Al-Naḍr b.al-Ḥârith et 'Uqba b. Abî Mu'ayt avec la mission suivante : « Interrogez-les au sujet de Muḥammad (= le Prophète) ; décrivez-leur le personnage et rapportez-leur ses propos ; ils sont, en effet, les dépositaires du premier Livre (révélé) et ils ont une science des prophètes que nous n'avons pas. »
>
> Ils se rendirent donc tous deux jusqu'à Médine et interrogèrent les rabbins juifs au sujet de l'Envoyé de Dieu ; ils les mirent au courant de ce que celui-ci faisait et disait et ajoutèrent : « Vous êtes les dépositaires de la Thora et nous venons nous informer auprès de vous au sujet de notre homme. »
>
> Les rabbins juifs, poursuit le narrateur, répondirent : « Nous vous demanderons de lui poser trois questions ; s'il répond aux trois, c'est qu'il est un Prophète-Envoyé ; s'il ne répond pas, c'est que l'homme est un menteur, jugez-le comme bon vous semble. »
>
> Interrogez-le au sujet de jeunes gens disparus au Temps inaugural *(al-dahr al-awwal)* : que sont-ils devenus ? Ils ont eu une histoire merveilleuse. Interrogez-le, ensuite, au sujet d'un grand voyageur qui est allé jusqu'aux confins est et ouest de la terre : quelle a été son histoire ? Et interrogez-le au sujet de l'Esprit *(al-rûḥ)* : qu'est-ce exactement ? S'il vous informe sur tout cela, c'est qu'il est un Prophète...
>
> De retour à La Mekke, Al-Naḍr et 'Uqba se rendirent auprès des Quraychites et leur dirent : « Quraychites ! nous vous apportons la solution décisive du différend entre vous et Muḥammad : les rabbins juifs nous ont demandé de l'interroger sur les points suivants... » Les Quraychites allèrent trouver l'Envoyé de Dieu et lui dirent : « Informe-nous, Muḥammad » ; et ils lui posèrent les questions qu'on leur avait demandé de poser.
>
> Je répondrai demain à vos questions, dit l'Envoyé de Dieu, sans ajouter la formule restrictive « si Dieu veut ». Ils le quittèrent. L'Envoyé de Dieu attendit 15 nuits sans que Dieu lui fît une révélation, ni que Gabriel lui rendît visite. Les Mekkois finirent par s'impatienter ; Muḥammad nous avait renvoyés au lendemain ; 15 jours se sont écoulés et il n'a encore donné aucune réponse à nos questions ! L'arrêt de la révélation finit par chagriner l'Envoyé de Dieu et les propos des Mekkois le peinèrent. Gabriel vint enfin de la part de Dieu avec la

sourate des *gens de la caverne* où Dieu reproche à Muḥammad de s'être affligé pour les Quraychites et où se trouvent les réponses aux questions posées sur le sort des jeunes gens, sur le grand voyageur, ainsi que la Parole du Très-Haut : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit... » (verset 85).

Ibn Isḥâq ajoute :

Il m'est parvenu que l'Envoyé de Dieu a commencé la sourate en disant : « Louange à Dieu qui a fait descendre sur Son serviteur le Livre... », ce qui veut dire : Muḥammad, tu es mon Envoyé... (Ṭabarî, XV, 118-119).

Le second exemple porte sur les significations proposées pour les mots *raqîm* et *kahf* dans le verset 9.

Pour *al-raqîm,* les exégètes ont divergé au sujet de sa signification ; les uns y ont vu le nom d'un village ou d'une vallée, chacun ajoutant des précisions différentes... comme *al-raqim* est une vallée entre *'Asfân* et *Eilat* en basse Palestine et tout près d'*Eilat*... ; d'autres ont dit *al-raqîm,* c'est le Livre... ; c'est une tablette en pierre sur laquelle a été écrite l'histoire des gens de la caverne et qui a été posée sur le seuil de celle-ci... D'autres encore ont dit : *al-raqîm,* c'est un livre ; ce livre a une histoire ; Dieu n'en a pas parlé et n'a rien dit sur son contenu ; et l'on a cité (pour établir cette explication) le verset : « Et qui te fera savoir ce qu'est *'Illiyyûn*? Un écrit marqué *(marqûm)*... » (83, 19)... On a dit : *al-raqîm,* c'est la montagne sur laquelle se trouve la caverne et l'on a précisé que le nom de cette montagne est *Banjalûs*... le nom de la caverne est *Ḥayzum* et celui du chien *Ḥamrân*...

La plus vraisemblable de ces indications à propos d'*al-raqîm* est qu'il désigne une tablette, ou une pierre ou quelque support d'un texte écrit. Les chroniqueurs ont indiqué qu'il s'agit d'une tablette sur laquelle ont été consignés les noms et l'histoire des gens de la caverne lorsqu'ils s'y réfugièrent ; cette tablette, a-t-on ajouté, a été conservée dans la bibliothèque du roi, ou, selon une autre version, placée sur le seuil de la caverne... (suit une explication morpho-sémantique de *raqîm*) (*ibid.*, XV, 122).

Voici, maintenant, comment Râzî traite le problème de Moïse dans le second récit (verset 60 ss) :

La plupart des savants sont d'accord pour considérer que Moïse cité dans ce verset est bien Moïse b. 'Imrân, auquel sont attachés des miracles éclatants et la Thora... Al-Qaffâl a soutenu cette thèse selon laquelle ce Moïse est bien celui de la Thora, en indiquant que Dieu ne mentionne Moïse dans Son Livre, que pour désigner le dépositaire de la Thora... S'Il avait visé un autre personnage portant le même nom, Il l'aurait nécessairement défini par un trait qui l'aurait distingué et aurait levé l'ambiguïté. Ceux qui ont soutenu que ce Moïse est autre que celui de la Thora, avancent l'argument suivant : il est inconcevable que le Très-Haut, après lui avoir révélé la Thora, après lui avoir parlé sans intermédiaire et confondu ses adversaires par des miracles impressionnants et grandioses qu'il n'a pas été donné à un grand nombre de prophètes d'accomplir ; il est inconcevable qu'après tout cela, Il envoie ce même Moïse pour recevoir une leçon...

On a divergé au sujet du serviteur *(fatâ)* de Moïse ; beaucoup considèrent qu'il s'agit de Yûcha' b. Nûn (compagnon et héritier spirituel de Moïse)... ;

d'autres disent que c'est le frère de Yûcha'... ; une autre position veut que lorsque Moïse reçut les Tables et la communication de Dieu, il demanda : « Qui m'est supérieur et est plus savant que moi ? » — Un serviteur (*'abd*) de Dieu qui habite les îles de la mer et se nomme Al-Khiḍr, lui fut-il répondu... (Râzî, V, 492).

Le procédé le plus constant et le plus riche de conséquences, utilisé dans l'exégèse classique, est le récit. C'est qu'il correspond parfaitement aux cadres sociaux de la connaissance durant les trois premiers siècles de l'Hégire où il fallait transmettre oralement et, progressivement, par écrit, les témoignages *vivants* sur le Temps inaugural et l'Espace sacral de la Mission prophétique. Il suffit de rappeler la diffusion et les significations du terme technique *akhbâr*, pl. de *khabar* (= traditions rapportées, récits, informations, connaissances) [13] pour mesurer l'importance du récit dans l'élaboration de la vision historico-mythique que les premières générations de musulmans ont eue d'elles-mêmes et ont léguée à la conscience islamique jusqu'à nos jours [14].

Placée devant la masse considérable des *akhbâr* mis par écrit tardivement [15] par rapport aux dates réelles de leur première mise en circulation, l'érudition moderne y a surtout considéré l'aspect documentaire pour écrire une histoire « positive », factuelle, « objective ». Dans ce contexte, la séparation de l'authentique et de l'apocryphe est l'opération première ; mais la valeur documentaire de l' « apocryphe » pour écrire une histoire de la conscience islamique a pratiquement été négligée [16]. Voilà pourquoi nous tentons d'imposer la notion de *récit-cadre* comme espace d'émergence et d'expansion de cette conscience.

Qu'est-ce qu'un *récit-cadre ?* C'est toute relation plus ou moins littérarisée d'un épisode vécu ou imaginé de la vie du Prophète en tant qu'elle constitue le cadre spatio-temporel de la manifestation du fait coranique. Chaque récit est une mise en scène existentielle d'un dit ou d'une action de Muḥammad en tant que prophète inspiré ; d'un verset, d'un groupe de versets ou d'une sourate énoncés par lui en tant que prophète-envoyé. Muḥammad et le fait coranique sont deux actants majeurs de tout récit-cadre ; ils assurent à celui-ci une base historique concrète que n'ont pas les contes populaires et la production romanesque soumis à l'analyse structurale depuis V. Propp. Cependant, le récit-cadre remplit largement la fonction de tout discours narratif qui est d'articuler les données de l'activité humaine en vue d'en imposer la (ou les) signification(s).

Le récit-cadre rapporté par Ṭabarî est, à lui seul, une unité narrative autonome ; en même temps, il *encadre* tous les énoncés juxtaposés de la sourate 18 en les présentant comme une réponse globale de Dieu au défi de deux protagonistes — les Juifs et les Mekkois polythéistes — qui apparaissent dans tout le Discours coranique comme deux actants opposants face à l'actant adjuvant [17] représenté par les fidèles. Outre les trois récits qui répondent aux deux premières questions posées par les rabbins juifs, il y a les versets où Dieu affermit la confiance du Prophète porté à « se consumer de chagrin... s'ils ne croient point en ce discours » (verset 6), ou lui réitère un enseignement oublié (versets 23-24 sur l'oubli qui entraîna l'arrêt de la Révélation) ; il y a les développements antithétiques où sont présentées les attitudes des opposants et des adjuvants et les sanctions qui leur seront appliquées au Jour du Jugement. Ainsi, les énoncés coraniques trouvent leurs motivations existentielles immédiates et dévoilent leurs visées dans le récit-cadre ; inversement, celui-ci reçoit de ceux-là une valeur

singulière qui le place au-dessus de tous les récits profanes : il est contaminé par la transcendance. Par l'action conjuguée des deux discours, histoire humaine et transcendance divine s'articulent dans l'esprit de l'auditeur (ou du lecteur) : cela explique l'autorité que les croyants attachent à l'exégèse classique et leur méfiance, au contraire, à l'égard des analyses intellectualistes des modernes.

On pourrait, pourtant, penser que l'exégèse classique banalise à l'excès un texte allusif, suggestif, métaphorique, symbolique en le transcrivant dans un commentaire réaliste où s'accumulent les noms propres de personnes et de lieux, les relations méticuleuses d'événements, les identifications des êtres et des situations même surnaturels. Ainsi, l'expression *ahl al-kahf* réfère, selon Ṭabarî, à huit « jeunes hommes libres, fils de l'aristocratie byzantine... ; il y avait Maximilien, le plus âgé qui parla au roi au nom des autres... (suivent les autres noms grecs mal transcrits en arabe) » (XV, 125) ; la caverne, le chien, les habitants du village, le roi, etc., tout est nommé, décrit. De même, *fatan, multaqâ-l-baḥrayn, sakhra, dhû-l-qarnayn,...* et tous les termes rares extraits de leur contexte ancien, reçoivent des explications détaillées. Les paraboles, les métaphores sont aplaties en un langage édifiant ; les évocations eschatologiques sont réduites aux réalités familières des délices et des châtiments.

L'esprit et le fonctionnement de toute une culture se révèlent dans cette lecture du langage religieux. L'esprit est celui qu'exige le verset, souvent répété dans le Coran, à propos de tous les récits : « Nous, Nous te raconterons leur histoire avec vérité *(bi-l-ḥaqqi)* » (18, 13). Signalons une évidence statistique : le concept de *ḥaqq* intervient 287 fois dans le Coran avec une nette prédominance de la forme *ḥaqq*. Son opposé *bâtil* = faux, vain, apparaît 60 fois dans le sens du verset 21, 18 : « Bien au contraire, Nous lançons le Réel-vrai (= *al-ḥaqq)* contre le Faux *(al-bâṭil)* ; il l'atteint à la tête et le voici à terre ! Et malheur à vous, à cause de ce que vous débitez ! » Le Réel-vrai, c'est Dieu et tout ce qui s'inscrit dans Sa Volonté créatrice et Sa Puissance ordonnatrice ; tout ce qui tente d'échapper, de s'opposer à celles-ci, est un réel faux, trompeur, éphémère. Raconter une histoire avec *vérité*, c'est donc nécessairement l'inscrire dans l'espace ontologique du Réel-vrai : les personnages, les conduites, les lieux, les propos échangés sont tous *vrais* à la lettre. Dieu ne peut se servir de fables ou de fictions [18] pour dévoiler Ses mystères et enseigner Ses volontés. L'exégète soumis à l'Absolu du *ḥaqq*, ne peut que s'ouvrir aux données « historiques » et « géographiques » en circulation dans la tradition proche-orientale. Cependant, à mesure que le réalisme de la science aristotélicienne, la pratique économique et administrative poussèrent la culture arabo-islamique vers la rationalisation, la vérification des faits, la connaissance directe *('iyân)*, on a ressenti le besoin de trier plus sévèrement les matériaux véhiculés par une mémoire collective foisonnante. A la dispersion, aux jaillissements isolés de celle-ci durant les deux premiers siècles de l'Hégire, va s'opposer un travail de rationalisation, d'harmonisation, de sélection déjà sensible chez Ṭabarî, mais qui culminera dans la scolastique systématique de Suyûtî (m. 911/1505).

Il n'est pas anachronique de parler d'une exégèse historiciste, scientiste et même matérialiste au sens où chaque mot du Discours coranique a nécessairement un référent objectif. Il est vrai que pour établir le *ḥaqq* de chaque mot, de chaque verset, des récits mythologiques sont intégrés comme des données historiques, géographiques ou cosmologiques ; des héros épiques comme Gilgamesh, sont reconnus comme des personnages réels (cf. la discussion sur

Moïse), des êtres invisibles (djinns, anges) sont matérialisés par des conduites et des discours ordinaires. Avec Râzî, la démarche scientiste, qui consiste à vérifier la validité objective des versets par les enseignements des sciences philosophiques et expérimentales, vient compléter celle de « l'historien »[19].

Ce que l'on découvre, finalement, en étudiant les procédés et les fonctions de l'exégèse classique, c'est le processus d'organisation du *pensable* sous la pression d'un Discours reçu et traité comme transcendant tous les discours humains. Ce qui ne s'inscrit pas à l'intérieur de ce Discours ou n'est pas requis par lui, est soit admis comme une pratique utile (cf. les discussions des docteurs de la Loi sur les métiers, les sciences, les innovations, etc.), soit rejeté dans le domaine de l'*impensable* qui se traduit, dans une longue tradition de pensée, par l'accumulation d'un *impensé*. Je précise que ces concepts de *pensable/impensable/impensé* doivent être travaillés historiquement et sociologiquement et non plus seulement par quelques philosophes ; ils permettent de montrer les insuffisances d'une histoire-récit des idées et, pour ce qui concerne l'exemple islamique, ils servent à disqualifier les nombreux usages mythologiques et idéologiques que la pensée actuelle fait du passé[20]. Ce que nous dirons ultérieurement de la sourate 18 permettra de mesurer l'ampleur de l'*impensé* engendré par une limitation stricte du *pensable,* ainsi que l'a montré l'exemple de Râzî répugnant à admettre que le Moïse du second récit ne soit pas l'illustre Prophète.

II-3. Les résultats

Des longs développements consacrés par Ṭabarî, Râzî et bien d'autres à la sourate 18, on peut retenir un certain nombre de résultats qui ont nourri, au long des siècles, la méditation et l'imaginaire des musulmans. On retiendra les traits saillants et communs qui permettront ensuite de mieux différencier le plan et les visées de notre lecture.

1. L'ensemble de la sourate a été révélé dans les circonstances et pour les raisons récapitulées dans le récit-cadre.
2. L'histoire des *Ahl al-kahf* s'est effectivement déroulée au temps de la persécution des chrétiens par l'empereur Décius. Trois, cinq ou huit jeunes gens (sept dans la légende chrétienne) « soumis à Dieu dans la religion de Jésus fils de Marie » se réfugièrent dans une caverne près d'Eilat pour n'avoir pas à adorer l'idole imposée par Décius (249-251). Celui-ci ordonna de sceller l'entrée de la caverne ; mais « Dieu fit mourir les âmes des jeunes gens de la mort du sommeil et leur chien demeura sur le seuil » (Ṭabarî, XV, 126). Une autre version signale que l'histoire a eu lieu avant le christianisme. Ils furent réveillés 309 ans plus tard et leur existence fut révélée au village par un berger.
3. Dans le second récit, Moïse est identifié au Prophète et son serviteur *(fatâhu)* à Yûsha' ; les deux mers dans l'expression « confluent des deux mers » sont la mer des Perses à l'est et la mer des Byzantins à l'ouest[21] ; le poisson ressuscité qui trouva son chemin vers la mer est le sujet de nombreuses amplifications surnaturelles rendues possibles par l'emploi de *'ajaban* = de façon merveilleuse, miraculeuse, dans le Coran[22]. Revenant sur leurs pas vers le rocher *(sakhra)* qui se trouve « en aval de la rivière du loup », Moïse et son compagnon rencontrent un serviteur de Dieu *('abd)* qui est, lui, identifié à Al-Khiḍr. Dieu a voulu prouver à Moïse qu'il y a plus savant que lui en mettant sur sa route un de Ses élus. Ce

thème de la Science infinie de Dieu et du savoir partiel dévoilé aux prophètes — y compris Moïse — est mis en scène dans un récit-cadre où Moïse prétendit devant le peuple d'Israël être le plus savant après Dieu ! Les péripéties du voyage de Moïse et d'Al-Khiḍr donnent lieu, chez Ṭabarî, à des discussions surtout philologiques ; Râzî a des développements philosophiques et théologiques sur les types, les degrés et les modes de savoir à partir du thème central du récit : « Un de Nos serviteurs... à qui Nous avons accordé une Science venant directement de Nous » (verset 65). Le réalisme garde toujours sa primauté quand, par exemple, le village qui refusa l'hospitalité à Moïse et Al-Khiḍr, est identifié à Antioche ou Eilat. De même, les épisodes du récit (brèche pratiquée dans le vaisseau pour noyer ses occupants, adolescent tué, hospitalité refusée, mur étayé sans salaire) ne sont pas lus comme de simples « segments narratifs », mais comme des situations vécues dont le théologien et le juriste tirent des normes pour la conduite des musulmans dans la cité terrestre. Ainsi, à propos de la brèche pratiquée dans le vaisseau, la question se pose de savoir si « "un étranger a le droit d'intervenir dans le bien d'autrui dans un but semblable" ; un tel comportement était peut-être admis dans la Loi impliquée dans le récit, répond Râzî ; et dans notre Loi religieuse, un tel jugement n'est pas inconcevable » (p. 502).

4. Pour identifier Dhû-l-Qarnayn, le héros du troisième récit, Ṭabarî réfère à un récit-cadre indépendant du précédent et selon lequel, des « gens du Livre » sont venus interroger le Prophète sur ce que le Livre dit de Dhû-l-Qarnayn. Le Prophète les reçut en présence de quelques Compagnons *(aṣḥâbî)* et leur dit : « C'était un jeune homme d'origine byzantine *(rûm)* qui vint édifier la ville d'Alexandrie... » (XVI, 6-7). Plusieurs traditions sont citées pour expliquer l'appellation Dhû-l-Qarnayn, le Bi-cornu. Râzî s'en tient au premier récit-cadre et explique qu'il s'agit d'Alexandre, fils de Philippe le Grec, en donnant pour preuves les versets 85-86, 94 où il est dit que le héros est allé jusqu'au couchant et au levant du soleil, puis jusqu'aux deux digues, c'est-à-dire l'extrême nord où habite le peuple turc de Gog et Magog. On dit aussi que les deux digues sont deux montagnes entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan. Des étymologies arabes fantaisistes font dériver Yâjûj wa Mâjûj de *'ajjaja* (= flamboyer), ou *mawj* (= vague), ou *ajja* (= marcher précipitamment), etc. D'autres termes — des hapax dans le Coran — comme *sadafayn, qiṭr, zubar al-ḥadîd...* sont traités avec les procédés habituels de la lexicographie arabe [23].

Tous ces résultats composent le savoir des musulmans sur les récits et la signification globale de la sourate 18. Ils ne sont qu'une consécration par l'écriture — au sens de graphie et de code d'articulation du sens — et le jugement des « savants » *('ulamâ')*, d'une vieille culture populaire demeurée vivante en Proche-Orient, grâce à la transmission orale dont Ṭabarî reflète encore la forme et les procédés. L'intervention de l'exégète n'a fait que renforcer, grâce à la productivité sémiotique du Discours coranique, un certain nombre de représentations, de formulations, d'explications qui, cependant, n'empêcheront pas les conteurs populaires d'exercer leur verve inventive sur les mêmes canevas. Car, dans tout le domaine islamique, la culture populaire a toujours continué à façonner la sensibilité et l'identité collectives en se laissant guider plus ou moins par la culture religieuse savante, elle-même souvent conçue pour répondre à une demande populaire [24].

En conclusion, l'exégèse a construit un espace *homogène* de représentation, de projection, d'expression et d'existence à l'aide d'un Discours tuteur — le Coran —

et d' « un discours social ancien » [25] qui demeure la *tradition vivante* généralisée aux peuples touchés par le phénomène du Livre révélé. Il semble que dans le processus d'organisation et de reproduction de cet espace, le récit a joué un rôle prépondérant. A l'exception des développements grammaticaux, lexicographiques et éthico-juridiques [26], tout le discours exégétique fonctionne comme un récit *continu*, soutenu par une logique interne, assimilée et reproduite par l'auditeur-lecteur. On se contentera de retenir ici que cette logique repose elle-même sur 1) une articulation actantielle du Discours coranique ; 2) une logique transtextuelle à l'intérieur du Discours coranique ; 3) une logique intertextuelle qui règle les rapports entre le Discours coranique et le « discours social ancien » du Proche-Orient ; 4) une logique des Figures symboliques idéales (prophètes et élus de Dieu) ; 5) une logique des rapports entre la sémantique coranique et la sémantique changeante de l'action historique, ou tension entre Révélation, Vérité et Histoire [27].

Nous en avons assez dit pour aborder l'étape la plus périlleuse de notre lecture.

III. Les décisions

Que faire, que décider en tant qu'historien devant cet espace homogène où se meuvent encore aujourd'hui des millions de musulmans ? Suffit-il de « découper » un secteur littéraire, philosophique, théologique, économique, voire sémiotique... et de l'investir selon les méthodes et les problématiques reconnues par les spécialistes ? Je reconnais l'utilité et la nécessité des monographies ; je mesure les limites du regard humain quand il se veut synoptique ; mais je trouve que la recherche universitaire, à cause, peut-être, de la prolifération du genre « thèse de doctorat », développe l'attentisme, la timidité intellectuelle devant les entreprises toujours jugées prématurées, trop ambitieuses, comme le remembrement du sens dans une tradition culturelle donnée [28]. Rares sont ceux qui, s'appuyant sur des monographies solides, tentent de dévoiler quelques liens entre des instances de l'existence humaine séparées par les exigences de l'analyse.

C'est ici le lieu de dégager la signification de l'importante intervention de L. Massignon à propos de la sourate 18. Il s'agit de la première tentative moderne visant à récapituler dans la perspective des « structures anthropologiques de l'imaginaire » [29], trois instances de la réalité habituellement séparées : 1) les données de l'histoire matérielle telles qu'elles sont établies par l'historien positif ; 2) le Coran réduit par l'exégèse philologique et historiciste aux influences de sources textuelles antérieures ; 3) les expansions mythologiques engendrées par la méditation et les conduites populaires dans les sociétés islamiques, sur la base des Figures, des thèmes et des « mots inducteurs » mentionnés dans le Coran. L'accent a été mis sur l'histoire des « Sept Dormants d'Éphèse » parce qu'elle illustre un puissant trait d'union entre la Chrétienté et le monde islamique : thème cher au grand islamologue. « Le monde spirituel de la Chrétienté primitive a reçu à Éphèse une structure interne indéniable où Marie se retrouve avec Jean, Madeleine et les Sept Dormants reliés, là, ensemble, dans une même perspective de dormition et de résurrection » [30]. Sept corps auraient été effectivement retrouvés selon l'histoire locale d'Éphèse, patrie d'Héraclite, et Artémidore dont le *Livre des songes* suggère l'importance du rêve pour la consultation du destin [31].

La légende s'est propagée en Occident latin dans trois documents : latin, celtique et vieil anglais ; la sourate 18 lui a assuré une diffusion plus large encore en Islam, puisque le culte populaire a localisé la caverne à Najrân, Amman, Qoço, Tolède, Cordoue, Loja, Tébessa, Cap Matifou (en Algérie), Muqattam (en Égypte)... Au Moyen Age, on n'a pas manqué de rapprocher les 7 Imâms ismâ'iliens des 7 Dormants ; les 309 ans mentionnés dans le Coran de 309, date de la manifestation du Mahdi fâtimide, 'Ubayd Allah, en Ifrîqiya ; les califes abbasides al-Saffâḥ, al-Mu'taṣim, al-Wâthiq ont envoyé des ambassades pour vérifier sur quel côté de leur corps, les 7 Dormants venaient d'être retournés [32]...

L. Massignon affirme l'unité de cette symbolique récurrente en la rattachant à des « lignes de force spirituelle » qui maintiennent « une topique dynamique de l'imagination créatrice » [33]. Celle-ci est mue par les événements concrets de la vie quotidienne qu'elle transforme en « intersignes » sous la pression des « archétypes psychiques » définis par C. G. Jung. Contre l'apologétique chrétienne et le positivisme historiciste et philologique, qui, pour des raisons différentes, tendent à réduire la sourate 18 à une sorte de compilation de récits anciens, L. Massignon veut corroborer une thèse centrale de son œuvre : la topique dynamique de l'imagination créatrice explique l'inspiration *commune* (c'est moi qui souligne) des Écritures, y compris le Coran [34].

Cette intervention ne peut que laisser perplexe : doit-on y reconnaître l'aspiration œcuménique d'un grand témoin de l'Esprit, ou les hypothèses séduisantes d'un savant épris de la religion d'Abraham, ou les « cohérences aventureuses » d'un explorateur audacieux du psychisme humain, ou tout cela à la fois ? Précisons, en tout cas, que l'auteur ne s'en est pas tenu aux reconstitutions érudites et aux élaborations théoriques ; durant 24 ans, il a réanimé le culte des Sept Dormants à Vieux-Marché, un petit hameau des Côtes-du-Nord en Bretagne. De ce témoignage, à la fois scientifique et vécu, on retiendra la nécessité de retrouver la visée axiale, l'intention signifiante qui s'affirment à travers la diversité des personnes et des lieux, des réincarnations cycliques de héros civilisateurs, des récurrences symboliques, des réutilisations sémiotiques ou discursives. Ce sera notre première décision : elle nous évitera de rétrécir ou d'abolir des voies pragmatiques de la connaissance, ouvertes avant le triomphe de la rationalité abstraite et réductrice.

La seconde décision introduira une tension éducative avec la précédente : on renoncera, en effet, aux questions imposées par une scolastique séculaire pour introduire à une critique de la raison islamique. Plutôt que de rechercher des conciliations illusoires entre des catégories métaphysiques comme foi et raison, foi et religion, Révélation et science, etc., on ouvrira les débats suivants :

1. La première recherche absolument neuve en ce qui concerne le Coran est la définition du *statut sémiotique du Discours coranique*. Si par sémiotique on entend « la théorie des signes et du sens et de leur circulation en société » (Robert), on aperçoit immédiatement l'immensité et les difficultés de la tâche. La première difficulté consiste à remettre en chantier le dogme théologique de l'*i'jâz* d'après lequel le Discours coranique utilise des signes linguistiques selon des normes grammaticales, sémantiques et rhétoriques qui produisent des *modes de signifier* irréductibles à tout autre manifestation sémiotique dans une langue naturelle. Les particularités des modes de signifier tiennent-elles effectivement aux structures de la signification immanentes au Discours coranique, ou aux effets de connaissance produits par ce Discours lorsqu'il circule en société ? Question décisive qui

prescrit deux enquêtes solidaires : une définition synchronique des structures immanentes de la signification par référence au système de la langue arabe *a-coranique* = non affecté par le fait linguistique coranique [35] ; une définition structuraliste génétique qui suit l'expansion sémiotique du Discours coranique dans les systèmes sémiotiques seconds — et, en premier lieu, les discours seconds — qui caractérisent toutes les cultures *islamiques* ; on peut déjà dire que dans ce devenir qui exprime la dialectique propre aux sociétés islamisées, le Discours coranique fonctionne comme un système linguistiquement stabilisé à partir du IVᵉ/Xᵉ siècle, mais sémiotiquement dynamique, tandis que les discours seconds interviennent comme des systèmes linguistiquement changeants —, mais sémiotiquement redondants.

2. La seconde direction d'investigation portera sur la *transcendantalisation* en tant que pratique culturelle commune à toutes les sociétés du Livre. Le théologien et le philosophe classiques ont construit un espace métaphysique à l'aide de catégories abstraites, traitées comme des couples d'opposés : transcendance et immanence, surnature et nature, sacré et profane, céleste et terrestre, spirituel et temporel ou séculier... Il appartient à l'historien de reconstituer les processus de production de ces catégories qui, une fois mises en place dans une aire sociale-historique, fonctionnent comme un système de légitimation des conduites individuelles et collectives. L'analyse psycho-socio-historique doit faire apparaître dans chaque œuvre et dans chaque époque, les divers niveaux de la transcendantalisation qui peut être une mythification, une mythologisation, une mystification, une idéologisation [37]. Dans la sourate 18 et, plus généralement, dans les récits bibliques, évangéliques et coraniques, il est facile de montrer comment l'organisation narrative se développe comme une ample métaphore qui sécrète de la transcendance (ou du spirituel) à l'aide de points d'appui physiques : la caverne, le chien, les Sept Dormants, les 309 ans, le poisson, le rocher, le confluent des deux mers, le soleil couchant et levant, le vaisseau, le mur, le village inhospitalier, etc. Le processus est différent, comme on le verra, dans les discours seconds. Plus ceux-ci se tourneront vers la codification des hiérarchies sociales, ou vers la fixation des états subjectifs (mystiques), plus ils transformeront l'encodage spirituel de l'environnement physique, de la temporalité naturelle en un système normatif idéologique ou mystificateur [38].

3. Au-delà de l'exemple coranique et islamique, le but de toute la lecture est le suivant : contribuer à libérer la connaissance historique du cadre et des procédures du récit pour la faire accéder à la fonction de dévoilement des enjeux réels de l'historicité. Jusqu'ici, le passage de l'historicité brute vécue par chaque groupe ou communauté, à l'histoire, s'est fait, dans l'aire gréco-sémitique, à l'aide de quatre concepts organisés « en un bloc de relations circulaires... : a) le concept du temps universel et public auquel se rapportent les événements, les changements et les permanences ; b) le concept du cours des choses... ordre dense, sinon continu (ou imaginé tel), sans trous, ni lacunes ; c) le concept du récitant qui inscrit et énonce, emplissant de sa parole (à la manière de l'état civil) les trous de la mémoire, retenant la fuite des origines ; d) le concept de ce que nous nommons « Aujourd'hui » : l'état dit présent du cours des choses, le « maintenant historique » dont nous sommes informés et qui est pour nous le monde même où nous nous savons vivre et travailler, en commun, *croyons-nous* » [39].

On conçoit aisément pourquoi la mise en œuvre de tout ce programme

demandera du temps. On commence à peine à entrevoir la possibilité des cheminements qu'on vient de tracer ; certaines voies d'accès, comme la typologie du Discours coranique ou ce que j'ai appelé la langue arabe a-coranique, demeurent obstruées. Voilà pourquoi, à ce point de notre itinéraire, il nous semble nécessaire, méthodologiquement, de laisser en suspens la lecture de la sourate 18 et de revenir à des explorations préalables. Ainsi, notre prochaine étape consistera à étudier la structure métaphorique du Discours coranique.

Mohammed ARKOUN
Sorbonne Nouvelle
(Paris III)

NOTES

1. R. Blachère parle souvent d'introduction et de conclusion, ce qui implique une projection de normes rhétoriques aristotéliciennes sur un discours dont il reste justement à définir la rhétorique.
Le texte de la sourate est trop long pour être cité entièrement ; il est indispensable que le lecteur en prenne connaissance de préférence dans l'original arabe et, pour les non-arabisants, dans la traduction de R. BLACHÈRE, t. I, p. 327 ss, qui comporte d'utiles indications sur la chronologie.

2. Sur les problèmes de chronologie, cf. R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, 2[e] éd., Paris, 1959 et *Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, t. I et II, Paris, 1949. Deux ouvrages récents ont repris la discussion de ces problèmes : J. WANSBROUGH, *Qur'ânic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, 1977 et J. BURTON, *The collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, 1977.

3. Nous reprenons cette heureuse expression non pas dans son sens théologique, d'ailleurs jamais admis par les juifs et les chrétiens, mais en tant que concept socio-culturel.

4. Nous pensons non seulement aux normes éthico-juridiques et rituelles, mais à toutes les réalisations culturelles qui caractérisent le climat de vie islamique.

5. Expression de G. Duby.

6. Une nouvelle édition du *Tafsir* est en cours de publication au Caire grâce à Maḥmûd Muḥammad Châkir (16 vols parus depuis 1954). L'éditeur annonce dans le volume 16, un ouvrage d'ensemble sur l'histoire du *Muṣḥaf* d'après, notamment, une exploitation minutieuse des chaînes de garants *(isnâd)* utilisées par Ṭabarî : cf. t. 16, pp. 452-454. Déjà, par les abondantes notes qui accompagnent le texte dans les 16 volumes parus, on peut se faire une idée de la méthode de Ṭabarî. Le commentaire de la sourate 18 se trouve dans la vieille édition de Bûlâq, t. 15 et 16, 1905.

7. De 'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî (1849-1902) à notre contemporain Muṣṭafâ Maḥmûd, la liste est longue des auteurs qui « démontrent » que les découvertes scientifiques modernes sont toutes annoncées dans le Coran. Récemment, un médecin français a obtenu un grand succès de librairie en jouant sur cette corde très sensible du public musulman : cf. M. BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science*, Seghers, 1976.

8. Retenons déjà deux traits qui maintiennent la fonction *révélante* pour l'existence du discours narratif : le locuteur-auteur réapparaît explicitement en tant que narrateur pour attester la véracité et l'exemplarité des choses racontées ; de ce fait, les événements *choisis* ne sont pas de simples péripéties ordonnées par la logique interne du récit : ils révèlent une transcendance, la trace de Dieu dans l'histoire du Salut. Et cela est confirmé par les enseignements que les exégètes en tirent pour l'éthique du comportement, l'organisation du culte, le droit.

9. Sur l'importance de ce cadre, cf. J. WANSBROUGH, *op. cit.*, p. 119 ss.

10. L'utilisation liturgique du texte coranique a sûrement contribué assez tôt à sa stabilisation ; mais cette utilisation a elle-même une histoire qui nous échappe.

11. Cf. le texte de Muqâtil cité par J. WANSBROUGH, *op. cit.*, p. 122.

12. Cette indication, si elle n'est pas due au copiste, souligne l'intervention de l'auteur.

13. L'œuvre de Jâḥiẓ (m. 256/869) représente une des premières interventions critiques dans la littérature des *akhbâr* : cf. L. SOUAMI, *La critique des traditions (akhbâr) chez Jâḥiẓ*, thèse de 3e cycle inédite, Paris IV, 1977.

14. Cf. M. ARKOUN, « Profil de la conscience islamique », dans *Cultures*, UNESCO, 1977, IV, I, p. 67 ss.

15. Répétons que la mise par écrit ne signifie pas nécessairement la fin de la transmission orale : cf. supra, note 12.

16. Il s'agit de tout « le territoire » que les historiens commencent à prospecter sous le nom de psychologie historique ; pour celle-ci, la documentation est incomparablement plus riche que pour l'histoire sociale et économique.

17. Cette opposition, mise en évidence par l'analyse du récit, est déjà exprimée par les termes arabes utilisés par une vieille tradition : les partisans de Muḥammad à Médine sont nommés *anṣâr* = auxiliaires, ses opposants mekkois sont des *a'dâ'* = ennemis.

18. La distinction entre fables, contes gratuits et histoires vraies ou exemples élevés de conduite est présente dans le Coran où les Mekkois traitent de contes des Anciens = *asâṭir al-awwalin* les récits comme ceux de la sourate 18 ; quels que soient l'origine et le sens du pluriel *asâtir*, l'expression « contes des Anciens » est utilisée 9 fois pour disqualifier le Prophète et la Révélation. Cette attitude explique l'insistance du Coran sur la véracité et l'exemplarité des récits *(qiṣṣa)* et des Exemples ou paraboles *(amthâl)*. Cf. M. ARKOUN, « Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ? », dans *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Jeune Afrique, 1978, pp. 1-24.

19. Il en va différemment pour le *ta'wil* ou interprétation qui, chez les chî'ites notamment, se développe en une gnose initiatique : cf. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I, Téhéran-Paris, 1954.

20. Pour une première mise en œuvre de ces concepts, cf. M. ARKOUN, « Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman », dans *Diogène*, 1976/93. Il va de soi que le Discours coranique n'est pas le seul facteur qui pesa sur le rapport pensable/impensable/impensé ; il intervient dans le jeu complexe des facteurs qui ont produit les sociétés dites musulmanes.

21. Cf. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du IIe siècle*, t. II, Paris-La Haye, 1975, index s.v. mer.

22. Sur le vocabulaire du merveilleux dans le Coran, cf. M. ARKOUN, « Peut-on parler... », *op. cit.*

23. La lecture philologique et historiciste a déjà corrigé les « fausses » identifications et explications de l'exégèse classique en référant, notamment, à l'épopée de Gilgamesh et au roman d'Alexandre dont les différentes recensions ont été nommées le Pseudo-Callisthène : cf. A. ABEL, *Le Roman d'Alexandre*, Bruxelles, 1955 et *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., s.v. *Khaḍir*. En fait, le Coran ne puise pas directement dans la vieille combinaison de mythes mésopotamiens, hittites, anatoliens, ugaritiques, cananéens et égyptiens, comme ce fut le cas pour l'Ancien Testament ; comme me l'écrit F. SMITH-FLORENTIN, il faut plutôt penser « à une autre mouture de l'héritage moyen-oriental que représentait la conjugaison d'un judaïsme un peu fantaisiste... qui s'exprimait dans le Midrash " sauvage " des relectures populaires de la Loi prise comme une histoire, et de cet étrange vocabulaire chrétien — lui aussi bientôt " scolarisé " — de la piété monastique... ». Ajoutons que la reconstitution la plus fine des « influences » ne parviendra pas à rendre compte du fonctionnement sémiotique du Discours coranique qui utilise des noms propres, des épisodes, des mots rares pour mettre en place un *nouveau* départ de code logico-sémantique en *langue arabe*. Nous y reviendrons.

24. Dès les débuts de l'expansion islamique, les sermonnaires populaires *(qâṣṣ, quṣṣâs)* ont joué un rôle de premier plan dans la diffusion des croyances et des connaissances « religieuses » ; à partir du XIe-XIIe siècle, les marabouts-missionnaires, les chefs de confréries ont renforcé et élargi l'action des *quṣṣâs* : cf. *Encyclopédie islamique*, 2e édition, s.v. *Ḳâṣṣ*.

25. « La pensée mythique bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien », Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 32.

26. On notera que même ces développements sont présentés dans le cadre narratif de l'*isnād* ou chaîne de garants.

27. Cf. M. ARKOUN, « Révélation, Vérité et Histoire d'après l'œuvre de Ghazâlî », dans *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1977, p. 233 ss.

28. Cf. M. ARKOUN, « Pour un remembrement de la conscience islamique », dans *Mélanges H. Corbin*, Téhéran, 1977, p. 191 ss.

29. Titre de la thèse de G. DURAND, 2e édition, Paris, PUF, 1968.

30. K. GSCHWIND, cité par L. MASSIGNON, « Le culte liturgique et populaire des VII Dormants, martyrs d'Éphèse : trait d'union Orient-Occident entre l'islam et la chrétienté », dans *Opera minora*, Beyrouth, 1963, t. III, p. 117.

31. Cf. l'édition du *Livre des songes* par T. FAHD, Damas, 1964.

32. Cf. L. MASSIGNON « Les ' Sept Dormants ', apocalypse de l'islam », *op. cit.*, pp. 111-112.

33. *Ibid.*, p. 115.

34. Cf. nos réflexions sur l'aire culturelle gréco-sémitique dans *L'Islam, hier, demain*, Buchet-Chastel, 1978, p. 120 ss.

35. Sur « les origines de l'arabe classique », cf. la discussion en cours dans J. WANSBROUGH, *op. cit.*, p. 85 ss.

36. Je vise les différents discours manifestés dans les multiples langues islamiques et d'abord, l'arabe classique : discours juridique, théologique, éthique, philosophique, mystique, historiographique...

37. Il serait intéressant d'interroger, sous cet angle, les œuvres de Jâḥiẓ, Ibn Qutayba, Tawḥîdî, Ghazâlî, Ibn al-Jawzî, Suyûṭî... Il reste beaucoup à faire pour sortir de la confusion et rendre tant soit peu opératoires ces quatre concepts si souvent employés de nos jours. Les interrogations introduites par J.-P. Vernant pour la pensée grecque y aideraient considérablement à travers l'exemple de la pensée islamique. Malheureusement, les « islamologues » restent généralement à l'écart de telles curiosités historiques et épistémologiques.

38. C'est tout le passage de « la métaphore vive » à la dénotation rigide, du symbole au signe et au signal qu'il faudrait suivre dans le développement de la culture islamique jusqu'à nos jours.

39. J. T. DESANTI, *Le concept de temps et le temps dans l'histoire*, communication inédite au colloque sur « Nature et fonction de l'histoire en relation avec la diversité des cultures », Dakar, UNESCO, 1978.